anuário antropológico
v. 45 • n. 3 • setembro-dezembro • 2020.3

BARRETO, João Paulo; AZEVEDO, Dagoberto Lima; MAIA, Gabriel Sodré; SANTOS, Gilton Mendes dos; DIAS JR., Carlos Machado; BELO, Ernesto; BARRETO, João Rivelino Rezende; FRANÇA, Lorena. *Omerõ: constituição e circulação de conhecimentos yepamahsã (Tukano)*. Manaus: Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI)/Universidade Federal do Amazonas/EDUA, 2018.

João Vianna • Universidade Federal do Espírito Santo – Brasil

Antropólogo, psicólogo e professor na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Realiza pesquisas em etnologia a partir de etnografia entre os Baniwa, povo de língua arawak que vive no Noroeste Amazônico. É pesquisador do Organon – Núcleo de Estudo, Pesquisa e Extensão em Mobilizações Sociais.

ORCID: 0000-0002-8952-7292
joaojbvianna@gmail.com

Omerõ é um livro de autoria dos antropólogos João Paulo Barreto (Yepamahsã), Dagoberto Lima Azevedo (Yepamahsã), Gabriel Sodré Maia (Yepamahsã), Gilton Mendes dos Santos, Carlos Machado Dias Jr., Ernesto Belo, João Rivelino Rezende Barreto (Yepamahsã) e Lorena França, sobre a *constituição e circulação dos conhecimentos Yepamahsã (Tukano)*. O livro apresenta ideias, descrições, reflexões e ilustrações de mitos, comunicações xamânicas e práticas rituais, desde a perspectiva dos Yepamahsã, autodesignação dos Tukano, povo falante da língua tukano oriental, habitantes da bacia do rio Uaupés, Noroeste Amazônico. Todavia, deve permanecer no horizonte do leitor que este é também um relato do experimento em curso do (e com o) conhecimento no Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) em Manaus (AM).

Nesse sentido, o livro pode ser considerado uma introdução (ou conclusão) à coleção *Reflexividades Indígenas*, que, nos últimos anos, tem reunido pesquisas realizadas por antropólogos yepamahsã (Azevedo, 2018; Lima Barreto, 2018; Rezende Barreto, 2018; Maia, 2018). Ao desembrulharem epistemologias ameríndias – porque realizada por antropólogos indígenas sobre seus próprios conceitos, com metodologias que são derivas criativas das clássicas etnografias –, tem como efeito a explicitação da epistemologia antropológica. Assim, *Omerõ* é mais que o conteúdo do qual é portador, o que em si já justificaria a sua leitura, mas também uma experiência acadêmica sem igual sobre as possíveis formas em que os conhecimentos indígenas podem ser elicitados na antropologia, chacoalhando-a.

Na introdução, os autores anunciam o livro como uma "máquina", sustentada pelo "tripé cosmológico yepamahsã": 1) *kihti-ukuse*, *corpus* mítico, as narrativas dos demiurgos e dos ancestrais primevos; 2) *bahsese*, arte das palavras, expressões e comunicações dos especialistas xamânicos *kumu*, *yai* e *baya* com os seres invisíveis *waimahsã*; 3) *bahsamori*, conjuntos de expressões rituais situados no tempo-espaço. Essa formulação conceitual é caracterizada por um esquematismo que compõe todo o livro e parece funcionar como uma "língua franca" entre os pesquisadores indígenas e não indígenas em interlocução.

O livro faz com que cada eixo da "trindade conceitual" se atualize na forma de um capítulo. No primeiro, *Kihti Ukuse*, o leitor encontrará um resumo dos acontecimentos míticos e de seus mais importantes personagens na cosmogonia yepamahsã. O leitor pouco habituado às narrativas dos povos tukano da região do Uaupés se beneficiará enormemente deste "guia" para um conjunto mitológico tão complexo. Mas o interesse não se restringe aos "leigos", pois a organização e os comentários realizados por antropólogos yepamahsã revelam a originalidade desse breviário. No segundo capítulo, *Bahsese*, descortina-se uma complexidade nuançada por relações, seres e perspectivas. O conhecimento aqui se revela nas encantações xamânicas que, detentoras de uma poética própria, realizam comunicações entre os distintos habitantes do cosmos. Estas fórmulas, também conhecidas como "benzimentos", são importantes porque capazes de promover a cura dos doentes, a proteção para rituais, a assepsia xamânica dos alimentos, a nomeação, o manejo do território e, no limite, do clima planetário. Na terceira parte, *Bahsamori*, há a descrição detalhada de conjuntos de expressões rituais

situados no tempo-espaço. Temos acesso ao modo pelo qual os registros míticos e xamânicos dos capítulos anteriores estão situados no *cosmos*, mas, em especial, infletidos nos ciclos temporais que são rigorosamente observados pela especulação xamânica yepamahsã.

O primeiro capítulo prepara o leitor apenas parcialmente para os dois capítulos subsequentes, quando o leitor é lançado em um mergulho inesperado. *Bahsese* e *Bahsamori* conformam um texto denso, no qual se acompanha a eclosão de uma multiplicidade ontológica, cuja forma é a profusão de seres e das relações que estes entretêm. Para apenas um exemplo, atentemo-nos à encantação (*bahsese*) para assepsia da carne de caça:

> (...) cutiara do buraco, cutiara do tronco oco, cutia mandioca branca, cutia massa de mandioca... paca vermelha, paca preta...
>
> São seus parasitas: piolhos, pulgas e micuins, carrapato pequeno, carrapato da cutiara, carrapato de cutia, carrapato de anta vermelha, carrapato preto, metálico, branco... suas cabeças serão quebradas e trituradas, seus dentes serão arrancados e neutralizadas suas ações. Destruídos esses agentes, seus pés irão se firmar... pés de sumo doce, pés de sumo leite... limpa, neutraliza esses agentes.
>
> São seus alimentos: uacu, cunuri, cunurizinho, buwara, bohpe, wahpe, unuri de pombo, japurá grande, japurá do rio, japurá de morcejo, caroço de abiú, fruta de cabaré, fruta de árvore mata-matá, semente de árvore turi, caroço de ucuqui, mandioca, batata, cará, caroço de ingá, buriti. Dessas frutas serão neutralizadas seus venenos, dos bichos das frutas arrancadas suas cabeças, triturado seus dentes, neutralizada sua ação [...] (p. 92).

Essas são algumas das palavras entoadas por um xamã *kumu* com a finalidade de liberar a carne de cutia para o consumo humano. Somente nesse breve excerto são mais de 35 classificações elencadas. Provável que o leitor não indígena estranhe a profusão de nomes-seres relacionados a um único alimento da dieta cotidiana. Neste caso, um *kumu*, para que consiga neutralizar os potenciais efeitos nocivos da carne, evoca todos os parasitas que vivem simbioticamente com a cutia, além de recitar as frutas que ela preferencialmente consome. O xamã revela sua *expertise* ao utilizar em suas encantações o conhecimento de cada uma das intrincadas cadeias tróficas. Revela-se, assim, um arranjo multiespecífico, em que nenhum ente (animal, vegetal, entre outros) está isolado no cosmos. Atentos aos fatos não vistos imediatamente, os *kumuã* oferecem cuidados diligentes pela pressuposição do invisível.

O livro parece, por isso, requerer do seu leitor uma iniciação no conhecimento dos Yepamahsã ou de outros povos de língua tukano oriental, arawak e nadehup na região do Alto Rio Negro. Para acompanhar a leitura, com um mínimo de rigor, é crucial estar ciente de que:

> [...] os *waimahsã* são os detentores originários dos conhecimentos sobre *bahsese* e *bahsamori*. Por isso, a comunicação entre eles e os especialistas humanos assume uma importância fundamental, seja na aquisição e circulação de conhecimentos, seja na formação de novos especialistas. Assim, os sistemas de saberes dos *waimahsã* são a fonte primária. Isso é, o conhecimento dos humanos é tipo de segunda ordem, oriundos dos *waimahsã*, uma vez que *Yepaãku* e *Yepalio* [demiurgos míticos] transmitiram seus ensinamentos diretamente a eles, de quem os humanos são descendentes (p. 172).

Todo o livro está assentado na relacionalidade pressuposta entre os Yepamahsã, os humanos, enquanto atualização modelar e local da humanidade, com os *Waimahsã*, seres invisíveis, outros que humanos, enquanto virtualidade do cosmos e das condições de possibilidade humana de habitá-lo. A nada trivial asserção de que o conhecimento humano e os humanos são uma especificação da condição *waimahsã* revela um pensamento divergente em relação à metafísica moderna e sua filosofia transcendental, cujo desiderato é a excepcionalidade humana (Valentim, 2018). Nada disso ecoa na metafísica yepamahsã:

> "Nós somos os atrapalhados, os imperfeitos, os confusos e os que estão mal", dizem, dos humanos atuais, alguns Yepamahsã. "Nosso mundo é um reflexo deteriorado, imperfeito e incompleto do *Wamʉdiá Pati*" [patamar cósmico onde Sol é pessoa], dizem outros (p. 56).

Para os Yepamahsã, nada do que lhes é próprio é privativo. Assim, se eles são orgulhosos por narrarem o *kihti ukuse*, entoarem os *bahsese*, promoverem os *bahsamori* e, deste modo, bem viver neste mundo, é porque compreendem que logram em estabelecer relações benfazejas com os *waimahsã*. A vida parece mesmo depender destas mediações, nunca plenamente garantidas, "[n]ada no mundo dos *Yepamahsã* é feito desprovido de bahsese, seja para prevenção, seja para proteção e negociação com os *waimahsã*" (p. 141). É preciso entender, como ensinam os xamãs *yepamahsã*, cujas vozes são amplificadas neste livro, que os humanos não passam de uma versão decaída dos *waimahsã*. Considerar o visível como sendo tudo aquilo que existe, como se todas as coisas não guardassem uma face invisível, é o horror de viver como os Brancos. Por meio do xamanismo podemos entender a falta que fazem os xamãs ao mundo, evidenciando a fundada preocupação dos autores com a diminuição dos especialistas na região do Alto Rio Negro, alvos das diferentes violências coloniais, entre as quais destacam as perseguições das missões religiosas.

Por fim, acompanhamos nesse livro o relato de um experimento, cujo laboratório de ideias é formado, por um lado, por pesquisadores não indígenas – que optaram por incrustar em seu horizonte a floresta, os rios, as malocas e as comunidades do Rio Negro, num esforço de trazer a um primeiro plano na antropologia o pensamento indígena em seus próprios termos –, e, por outro lado, pesquisa-

dores indígenas – que resolveram considerar a antropologia como sendo capaz de oferecer uma interlocução à altura da filosofia yepamahsã, aprendendo seus métodos, abordagens, protocolos, na forja de uma linguagem que os auxiliem em falar para "fora" de suas comunidades, em um diálogo necessário para uma boa política epistemológica. Neste caso, não somente os antropólogos (não indígenas) estavam profundamente interessados no pensamento indígena, o que não é novidade na nossa disciplina, mas, em reverso, os indígenas (antropólogos) estavam também interessados na antropologia realizada nas universidades. Contudo, isso não significa que o interesse mútuo ocorra pelos mesmos motivos: reside neste ponto uma equivocação que exige de seus participantes controlá-la (cf. Viveiros de Castro, 2004) e, de nós leitores, refletirmos. Suspeito ser o interesse mútuo das perspectivas em equivocação (indígenas/não indígenas, humanos/*waimahsã*) de que se trata um dos objetos mais fascinantes deste experimento antropológico.

Recebido: 15/06/2020
Aprovado: 19/06/2020

Referências

AZEVEDO, Dagoberto Lima. *Agenciamentos do mundo pelos Kumuã Ye'pamahsã: o conjunto dos bahsese na organização do espaço Di'ta Nʉhkʉ*. Manaus: EDUA, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas).

LIMA BARRETO, *João Paulo. Waimahsã: peixes e humanos*. Manaus: EDUA, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas).

MAIA, Gabriel Sodré. *Bahsamori: o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano).* Manaus: EDUA, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas).

REZENDE BARRETO, João Rivelino. *Formação e transformação de coletivos indígenas do noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades*. Manaus: EDUA, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas).

VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundanidade e sobrenatureza.* Ensaios de ontologia infundamental. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation.* Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, v. 2, n. 1, art. 1, 2004.